大乘中觀哲學的生死觀

張　穎

摘要

生死是任何哲學和宗教都不能迴避的問題，佛教更是如此。相比中國傳統的儒家思想，佛教對死亡，甚至如何去死具有更詳盡的梳理和論證。而佛教的生死觀又源於佛教的核心的教義以及其背後的哲學思考。根據佛教的教義，覺悟、解脱或涅槃意味著從根本上去除人生的煩惱，而佛教認為，人生最大的煩惱便是生死輪迴之煩惱。但大乘佛教的反對將覺悟與紅塵、涅槃與輪迴看作絕對的二元對立，因此強調在生死煩惱中體驗超越的時空和宇宙的真理。本文以大乘中觀學派為主，從其「緣起性空」的哲學脈絡和「相即不二」的辨證思維，審視大乘佛教的生死觀以及它對中國儒道傳統的補充與融合。最後，文章論述中觀學的生死觀在當代臨終關懷中的啟示意義。

【關鍵字】佛教　中觀　生死　善終　臨終關懷

生死是任何哲學和宗教都不能迴避的問題，佛教更是如此。相比中國傳統的儒家思想，佛教對死亡，甚至如何去死具有更詳盡的梳理和論證。而佛教的生死觀又源於佛教的核心的教義以及其背後的哲學思考。根據佛教的教義，覺悟、解脱或涅槃意味著從

張　穎，香港浸會大學應用倫理學研究中心研究員、宗教及哲學系副教授，中國香港。

《中外醫學哲學》XIV:2 (2016 年) ：頁 65-86。
© Copyright 2016 by Global Scholarly Publications.

根本上去除人生的煩惱，而佛教認為，人生最大的煩惱便是生死輪迴之煩惱。但大乘佛教的反對將覺悟與紅塵、涅槃與輪迴看作絕對的二元對立，因此強調在生死煩惱中體驗超越的時空和宇宙的真理。本文以大乘中觀學派為主，從其「緣起性空」的哲學脈絡和「相即不二」的辦證思維，審視大乘佛教的生死觀以及它對中國儒道傳統的補充與融合。最後，文章論述大乘中觀學的生死觀在當代臨終關懷中的啟示意義。

一、緣起性空：大乘中觀學

佛教的「中觀學派」（Madhyāmika）亦稱作「空宗」，以龍樹（Nāgārjuna，150−250）的《中論》（*Mūlamadhyamakakārikā*）一書為主要的理論基礎，強調緣起、二諦、中道等中觀思想，認為諸法（世間所有事物）皆以空性為本體。[1]「中觀學派」由鳩摩羅什傳到中國，以龍樹的《中論》、《十二門論》及提婆的《百論》的三論為指導，因此稱為「三論宗」。主要代表人物是僧肇（384-414）和吉藏（549－623），他們承繼印度中觀的思想，並在此基礎上發展出中國大乘佛教的實相哲學。與此同時，由於「三論宗」的思想家（特別是僧肇）使用老莊哲學的術語詮釋佛教中觀，即中國佛教史上所說的「格義」方法，因此在一定程度上體現了印度正統中觀思想與中國老莊道家的結合。[2]

中觀學言「空性」（*śūnyatā*），而所謂的空性即龍樹所說的「緣起性空」，亦或「性空緣起」。「緣起」（*pratītyasamutpāda*）就是「依他起」，即因緣而起，其涵蓋所有事物之間的因果關係；「性空」是指諸法皆無自性（*svabhāva*），因為世間一切的生與滅都是緣起的結果。在《雜阿含經》緣起的定義是「此有故彼有，

(1) 大約 2-3 世紀，龍樹（Nāgārjuna）和他的弟子提婆（Aryadeva）在《般若經》學說的基礎上建立了大乘中觀學派。龍樹著有《中論》、《十二門論》和《大智度論》，提婆著有《百論》，以一切皆空的思想為基礎，論證世界萬物不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出的中道觀點。

(2) 「格義」為漢傳佛教術語，是南北朝時代流行的一種佛教詮釋學，以中土思想跟典故，比擬配合，使人易於了解佛教思想的方法。

此生故彼生。」[3] 由於世間萬法皆為因緣生、因緣滅，因此為無自性，無自性亦被稱作「畢竟空」，也就是龍樹所說的「無自性故空」。中觀學中有關無常、無我、無相的教義皆建立在空性的基礎之上，由此「緣起性空」可以簡化為：法→緣起→無自性→空。因此龍樹指出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」[4] 僧肇引用《維摩詰經》進一步解釋道：「諸法如幻，從因緣生，豈自、他之可得？夫有自，故有他。有他，故有自。無自，故無他。無他，亦無自也。」[5] 基於「自我」和「他者」的互依關係，僧肇指出「有」和「無」的互依關係：「萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。」換言之，「有」和「無」都沒有「自性」，彼此依賴於對方的因緣而生，所以其終極的本質是以空性為特質。僧肇說：「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有、無之間哉！」[6] 僧肇所說的「至虛」即「無自性」，闡述宇宙萬法的因緣生的本質。僧肇同時以道家「玄鑑」的概念形容佛家的「般若」（*prajñā* 即智慧）；在中觀學看來，般若就是不執著於事物或「存有者」任何自性或實體的聖人智慧，是在「有」「無」之間探究因緣關係的智慧。

吉藏同樣指出，「有不自有，故非有；無不自無，故非無。非有非無，假有假無。……」[7] 這裡，吉藏使用了中觀哲學慣用的「非有非無」之雙重否定式表述法，同時提出了「假」的概念，即佛教所說的「萬法假唯」。「假」字原意為「依靠」、「憑藉」、

---

(3) 《雜阿含經》卷 12 曰：「何處有我為彼比丘說法？為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法，所謂有是故是事有，是事有故是事起。」（《大正藏》第 2 冊，頁 85b）《大智度論》卷 22 言：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常、無我、無相故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅，一相，所謂無相，無相即寂滅涅槃。」(T25, 223b8-10)。

(4) 見《中論》，卷 4 。《大正藏》第 30 冊，頁 33b。

(5) 見《註維摩詰經》卷 2，《大正藏》第 38 冊，頁 378c。

(6) 見《肇論》卷 1，《大正藏》第 45 冊，頁 152a。

(7) 見《淨名玄論》卷 6，《大正藏》第 38 冊，頁 858c。

「假借」。中文裡的「假」字有兩層含義：(1)「假借」或「施設」；(2)「不真」。如「假名」（prajñapti）的字面意義包括指涉、指導、約定、慣性等等，說明認識活動中所憑藉的東西（如概念、言語習慣、前認識、偏見）。用佛教自身的語言來講，一切概念和名相都是「依他起」的產物，所以其本質都是「性空」，包括「空」概念本身。吉藏同時引用《大般涅槃經》，說明「空空」的道理：「所言『空』者，不見空與不空。」由此可見，大乘中觀學說從「緣起性空」出發，堅持「相即不二」的辨證思維。正是在這一核心思想的框架中，中觀學派提出一套生死理論。首先，中觀學破除常人對佛教的偏見，認為佛教消極避世，只求了生脫死，以得彼岸安寧和涅槃寂靜。因此，中觀學強調不離生死論涅槃，不離此岸談彼岸，對與生死斷滅相關的議題進行了全方位的梳理和論證。

龍樹在《中論》提出「八不中道」之說，即不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不去、不來。中觀學認為，人們的認識、包括對生死的認識都是一種相對的、依存的關係（因緣），一種假借的概念或名相（假名），它們本身沒有不變的實體或自性（無自性）。因此，《中論》言：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。在佛教看來，只有明晰各種因緣關係，破除執著名相的邊見，才能證悟性空的中道思想。「八不」的中的不生不滅指向實存的層面；不常不斷指向變化的層面；不一不異指向空間的層面；不來不去指向時間的層面。依照中觀理論，生滅、常斷、來去、一異是存在的基本範疇，亦是人們構建認識，包括對生死的認識的根據。一般來看，生滅、常斷、來去、一異這四個組合，從名相上看皆為對立相反的概念，而「緣起性空」正是從本體和認識兩個方面解構對立概念的「無自性」以及由於執著於對立的一個側面所導致的偏見、斷見、惑見（妄識）和常見（教條）[吉藏《三論玄義》]。

與此同時， 吉藏在《中觀論疏》和《大乘玄論》中將「八不中道」看作「中道佛性」，指出所謂「佛性」(*buddha-dhātu*)即為「不二中道」。這裡，吉藏將「不二」（*a-dvaya*）的概念與「中道」（*madhyāma-pratipad*）的概念放在一起。實際上，用「不二中道」的方法解釋佛性是中觀的一個特色，亦是吉藏用來「破邪顯正」的方法，即通過破除錯誤的邊見以求正確的思想。[8] 由此，以「不二中道」的義理來看，所謂生死也就是不生不死，即超越生死的對立。當然，在佛教術語，生死常常被看作一個詞，即「生死輪迴」或「生死流轉」(*samsara*)，亦指此岸世界、現實人生，與之相反就是涅槃、彼岸世界、超世的境界。因此，中觀的「相即不二」是對一切對立二元思維的消解。在普通人眼裡，「生/死」問題無疑是生命存續的兩個極端，而佛教就是要破除這兩個極端，把生死看作「此有故彼有，此生故彼生」的一體。對此，僧肇亦有相似的說法：「世間無縛，曷為而厭，涅槃無解，曷為而樂」「雖見身苟，而不樂涅槃之樂。……雖解身空，而不取涅槃畢竟之道，故能安住生死，與眾生同疾」，「世間無縛，曷為而厭，涅槃無解，曷為而樂」。「雖見身苟，而不樂涅槃之樂。……雖解身空，而不取涅槃畢竟之道，故能安住生死，與眾生同疾」[9] 因此，要探求生死、解脱之真理，首先要認識「不二中道」的基本教義。

為了進一步釐清「不二中道」，中觀哲學進一步闡發佛教的二諦觀（即勝義諦與世俗諦，或真諦與俗諦），並以二諦說明一切法空（即緣起性空）與「中道」的關係。《中論．觀四諦品》說：「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，則不得涅槃。……眾因緣生法，我說即是空，亦為

(8) 有關「破邪顯正」，見《大乘玄論》卷5：「一往且折彼疑，則云不同不異。佛與菩薩，所以不同，同顯實相；所以不異，此是同異。不同不異，既得不同異，即得同異。佛菩薩具足不具足，勝劣故異，皆破邪顯正，故同也。……」（《大正藏》第45冊 T45，no. 1853，頁68a-69a）。

(9) 見《注維摩詰經》，《大正藏》卷 38，頁 399a，375- 380a。

是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」[10] 也就是說，緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。二諦既互為分別又互為依存：空←→假名←→中道。中觀將二諦的轉化為有與無的概念，以單四句與複四句的方式說明二者的相互關係。所謂「四句」即中觀的四層論證法，其表現形式通常為：(1) X 亦 Y；(2) X 非 Y；(3) X 亦 Y 亦–Y；(4) X 非 Y 非-Y。

吉藏將之以單、複四句體來表述有與無之空性：

（一）單四句

(1) 有	非有
(2) 無	非無
(3) 即有即無	非有非無
(4) 非有非無	非非有非非無

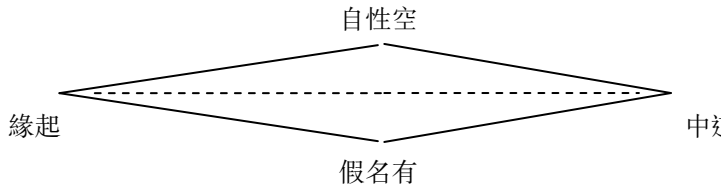
（二）複四句

(1) 有無→有（存在）
(2) 有無→無（非存在）
(3) 有無→即有（存在）即無（非存在）
(4) 有無→非有（存在）非無（非存在）

根據中觀之思想，上面的複四句表明，從一切法空來看，無所謂有與無，存在與非存在的二元對立分別，亦不是「非有非無」的中道，因「中道」亦無自性，故無所謂「中道不中道」。這裡，中觀哲學方便善巧地建立二諦中道理念（立），於此同時又弔詭地進行自我否定（破），指出「二諦中道」於此勝義諦的層次原本不立不存。中觀哲學堅持，任何基於語言和概念真理都屬於自性空的假名有，它們具有工具性和實用性，但非絕對的真理。因

(10) 見《中論》，卷 4 《大正藏》第 30 冊，頁 33b。

此，自性空表現為假名有，緣起法不落兩邊，而不落兩邊即為中道佛性：



由此觀之，生死的概念，如同涅槃的概念，都屬於假名有的範疇。所謂的中道不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是超離種種執見和偏見，不受概念和教義的羈絆。吉藏借用假說提出四重二諦的思想，通過單收（單肯定）、單破（單否定）、雙亦（雙肯定）、雙非（雙方的）的方法一層層消解概念與思維的分別，以此說明「立」和「破」的互依關係：

1. 一重二諦
   - 俗諦：有
   - 真諦：無
2. 二重二諦
   - 俗諦：亦有亦無
   - 真諦：非有非無
3. 三重二諦
   - 俗諦：亦有亦無；非有非無
   - 真諦：非（亦有亦無）；非（非有非無）
4. 四重二諦
   - 俗諦：上述所有言說/戲論
   - 真諦：言忘慮絕

在上述論證中，A（有）與 -A（非有/無）的表達，皆屬「依他起/緣起」的假名，所以認識到-A（非有/無），即對 A（有）的否定依賴於對 A（自性之有）的某種執著。作為言說的四重二諦都無法徹底擺脫 A 與-A 的二元分別。故「畢竟空」的最高境界是「理超四句」，因此只能是言忘慮絕，即「聖默言」，亦所謂不說的境界。由此可見，中觀的二諦真理觀雖摧破一切，但亦有所安立，如對「生死」、「假名」、「二諦」等概念的運用，即是空義的框架下引導世人認識諸法實相的方便之門。吉藏稱俗諦/世俗諦為「教門」，稱真諦/勝義諦為「境理」，並以此界說所謂「教諦」（truth-as-instruction）與「於諦」（truth-as-viewpoint）在功能上的不同。也就是說，二諦是教，不二是理。[11] 中觀堅持相即與不二的觀點，提出「不離於生死而別有涅槃」的說法，旨在縮小佛教教義中的入世與出世的距離，對大乘佛教，特別是在中國融入本土文化具有重大的影響。正如台灣學者傅偉勳曾經說過的那樣，在佛教的實踐中，勝義諦與世俗諦的分離，「生死」與「涅槃」的分離，反而造成佛教理論和實踐就超越死亡層面的困擾。傅偉勳指出，「……『一切法空』哲理，是整個大乘佛教哲學的起點或基點，據此可以推演有關生死問題及其探索解決的幾個（大乘）結論出來」。 (傅偉勳 1993、1994，48-49)

二、中觀學的生死觀

死亡與每個人都有密切關聯，一個人對死亡的詮釋和面對死亡的態度將會影響其生命思考和處世哲學。對於佛教信眾而言，

(11) 吉藏指出，空性即「破邪顯正」：「破邪者，破斥執有實我之外道；破執諸法實有之昆曇：破執空見為正理之成實；破墮有所得之大乘。顯正者，諸法實相，無所得理為體正；強說真俗，由之而悟為之用正。破邪即顯正，非一非二。」（《二諦義》）。

萬物都在變化之中，因緣而起的生、老、病、死都是「無常」。[12] 如此一來，我們意識到死亡的不可避免，才會去尋索生命的真義，也才會對死亡產生恐懼感，如僧肇說：「生死為畏，為莫大之。」，於是就有了「生死事大」這一禪宗和尚們常掛在嘴邊的話。禪師大慧宗杲曾說：「既不知來處，即是生大；又不知去處，即是死大。謂之無常迅速，生死事大。」(釋慧開 2010，54-71) [13] 然而中觀佛教的「相即不二」反對將現世的人生與「解脫」和「涅槃」對立起來。僧肇運用佛教的不二法門來解釋涅槃，他說:「縛然，生死之別名；解滅，涅槃之異稱。」[14] 吉藏則從生死煩惱的構成條件出發，解構人們對生死的錯誤認識。在批評佛教內部有關生死/涅槃、此岸/彼岸的二元論時，吉藏明確提出「生死即涅槃」的觀點：

> ……他家：生死在此，涅槃在彼。眾生在生死，佛在涅槃。今明：生死即涅槃。故《中論》云：「若求如來性，即是眾生性，若求涅槃性，即是世間性。」故《大般涅槃經》云：「明、無明。愚者謂二，智者了達其性無二。」若捨生死，別取涅槃，是謂愚人，不離生死。若知生死與涅槃無有差別，方得涅槃。…… 外人見煩惱、不煩惱二，即同明、無明，愚者謂二。今明：煩惱、不煩惱，本無二相，故能斷惑。……

佛教「解脫」（vimoksa）的概念來自印度教，而早期佛教有「心解得脫」與「慧得解脫」的區分。[15] 在中國大乘佛教的術語

---

(12) 應當指出的是，龍樹的「緣起」（*pratītyasamutpāda*）概念本是一個抽象名詞，旨在指出事物及其構成要素，即「諸法」之間的內在關係，而非指向具體事物及其構成要素之間的具體關係。因此，「緣起」是「法理」，不是「事象」。由此觀之，「生死輪迴」抑或「十二因緣」絕非「一事一因一緣」這樣簡單的、機械的關係。有關此方面的探討，可參見陳平坤 2013，81-276。

(13) 台灣佛教學者慧開將生死輪迴解釋為宇宙人生整體的「生態系統與流程」。從生死輪迴的觀點而言，「一切有情生命的流轉，乃是生死交替循環，無有終始，是故生命的『斷滅』（亦即絕對意義的死亡）不能成立；反之，『死有』（亦即相對意義的死亡）則成為分段生死的轉捩點。」。

(14) 參見《注維摩詰經》卷 8，《大正藏》第 38 卷，頁 397a。

(15) 如《別譯雜阿含經》卷 1 有言：「…… 出家學道，盡諸煩惱，具足無漏，心得解脫，慧得解脫。」《大正藏》第 2 冊，頁 374a。

中，「解脫」與「涅槃」（nirvāna）幾乎是同義詞，皆之已經擺脫生命的一種狀態。然而這裡，「解脫」和「涅槃」不是指一般意義上的肉體死亡，而是指徹底脫離生死輪迴的狀態。然而，肯定世間性正是大乘佛教的對早期佛教彼此二分的改革；中觀學將「解脫」與「涅槃」從彼岸拉到「生死」與「輪迴」的此岸，堅持「色即空、空即色」，正如海德格的(Martin Heidegger)「向死而生」(being-unto-death)的概念，是將「死」的彼岸拉到「生」的此岸。(見海德格 1987) [16] 但面臨此岸，中觀又同時強調生命的有限性(limitedness)、暫時性(impermanence)、特殊性(particularity)與空性(emptiness)。

由於佛教中的生死輪迴(samsara) 觀念，佛教的「生死」一詞更近乎於中國傳統中「生」的概念，即當下的人生。但「輪迴」的信仰又讓佛教信徒認為，此時的人生只是生死輪迴中的一個部分而已，「死亡」被看作一個生命的終點，同時又是另一個生命的起點。[17] 也就是說，此世的死亡只是一個相對的「假象」，因為死亡之後，個體的「我」仍活在「輪迴」之中；只有從「輪迴」中解脫出來，方能超越生死，達到終極的「涅槃」境界。

因此，佛教信仰者對死亡持有一些特殊的比喻之說法，譬如：「死如畢業」、「死如搬家」、「死如換衣」、「死如出獄」、「死如再生」、「死如新陳代謝」。(馮滬祥 2002，92-93) [18] 可惜的是，這樣比喻常常會令人對佛教的人生觀產生消極的印象，而這種消極的印象不但流行於民間的佛教中，也出現在學者的論述中。譬如，熊十力在《十力語要》說：「佛家雖善言玄理，然其立教本旨，則一生死問題耳。」然後他繼續說，佛教始終企求捨

(16) 「向死而生」是海德格《存在與時間》(*Being and Time*)一書中的重要思想。近幾年已有不少學者將這一思想與東方的佛道相比較。海德格將死亡放在存有的框架，正是為了表明死亡的真正定位必須與生命的存在結合起來，看作一個整體的系統。

(17) 在建立於佛教形上學與宇宙論基礎上的生命輪迴觀中，「死亡」又被稱為「往生」，其意指在六道中的另一個世界的隨業受生。

(18) 這裡的有些比喻，如「死如換衣」、「死如出獄」不大符合中觀的思想，因為帶有明顯的貶低現世的含義，但類似的說法在民間信仰者非常流行。

離生死苦海，冀望涅槃寂滅而獲永恆的解脱，因此對於佛教來説，「一切皆苦、 諸行無常、諸法無我」的現實人生毫無令人眷戀的價值意義 。熊十力認為，與佛教相反，儒家「識得孔氏意思，便悟得人生有無上底崇高的價值，無限豐富的意義。尤其是對於世界，不會有空幻的感想，而自有改造的勇氣。」(熊十力 1985) 顯然，熊十力是站在儒家的立場上看佛教，但即便如此，他的依據主要是早期印度的佛教而非中觀的大乘佛教，尤其是中國的大乘佛教。

當然，佛教信仰者在生死問題上能做到中觀學所説的「相即不二」並非易事。傅偉勳在他的生死研究中，曾對大乘信徒內心世界的圖像作出這樣的描述：「……傳統影響下的泰半東亞大乘佛教信徒，口頭上雖唱誦『色即空、空即色』（《心經》）」「應無所住而生其心」（《金剛經》）、「一念愚，即般若絕；一念智，即般若生」（《壇經．般若品》）等語，內心卻仍相信六道輪迴為客觀事實，祈求死後往生淨土，而從生死苦海解脱出來。於此佛教境況，勝義諦不但很難落實於我們的世俗世間，它與世俗諦反而混淆不清，徒增理論與實踐上的無謂困擾。」（傅偉勳 1993、1994，153）換言之，即便是佛教的修行者，很多人還是執著於「生死輪迴」和「涅槃解脱」的觀念，把它們看成對立的兩級。正是在這種狀況下，傅偉勳強調二諦來自於人的「自心」和「分別心」，他説：「生死與涅槃是一是二，完全是我們的一念之差：我們如有般若智或無分別智，則自然會滲透諸法實相，了悟生死與涅槃原本無二。」(傅偉勳 1993、1994，149) [19]

此外，談及中觀學的生死觀不能不説到中觀學的時間觀。首先，如果將生死看成一個時間軸，人一出生（來），死亡（去）就跟著，因為意識到人在時間上的限制以及時間的流動。但在中

(19) 傅偉勳在上世紀 90 年代就主張把死亡學、精神醫學、心理治療、醫藥倫理學、宗教學、哲學等綜合起來，形成一個新的學科，即生死學科，並在美國費城的天普大學（Temple University）首創 Death and Dying （死亡與死亡過程）這門課程。筆者後來有幸在同一間大學執教，也耳聞傅教授的學生向我提及這門課。

觀看來，從「生死輪迴」到「涅槃解脫」的轉化不能簡單地看作是從暫時界（無常）向永恆界（有常）的轉化，或從有限界到無限界的轉化。(馮滬祥 2002，231) [20] 一般來講，人們習慣把人生看作一個時間軸上的連續，死亡意味著連續的中斷。然而，從另一個角度看，由於「生」的自我展開就是時間性本身，即「生」的一瞬間已經孕育了「死」的可能性；就「生」的現在時而言，「死」已經呈現了「已經」，而非只是一個「未來」；「生」奠定了「存有即時間」的本體意義。故「三時」只是相對而言，而所謂時間的連續性與延伸性或中斷性與虛無性也是相對而言。龍樹在《中論》中以空義為立場，堅持「三時無實」的時間觀，同時看到「福罪業報」的相續性，由此詮釋「不常不斷」和「不來不去」的思想，旨在以「相即不二」消解宇宙間消逝無常的「生死」現象。[21] 在《物不遷論》中，僧肇亦指出時間上持續性的一個弔詭：過去時已消失，未來時還沒有來；使時間分配成過去時與未來時的現在點，既沒有延伸性，也沒有持續性。從空義的角度看，既無物可得，也無動可談，時間亦無變化流動。僧肇以此否認在不同的時段存在著獨立的自存之物；實存物雖不斷變但相續不失，但勝義諦之「靜」亦是世俗諦之「動」。因此，《物不遷論》中所謂「住、不遷、不失、常存、靜」等說法，表面看是一種實在論的時間觀，其實還是中觀的「不常不斷」之時間觀的另一種表達方式。按照將時間無限分割的方法，僧肇把每一時刻看成一個平面，而事物在每一個平面上看都是靜止的。這樣一來，從時間的整體看，宇宙萬物生死交謝，寒暑叠遷；從時間的分割

(20) 這樣說並不否認佛教的其他教派沒有「永恆」的說法，特別是就世俗諦的方便說而言。譬如，淨土宗把極樂世界看作人生追求的終極目的及最終的歸屬。星雲法師說：極樂世界是「我們安樂的世界」，是「身心安住的家園」，是「身心永恆的歸宿」。

(21) 龍樹的「三時無實」觀意在破除兩個錯誤的觀點：（一）、緣起法「常住不變」的常住迷惑，（二）、緣起法「先有今無」的斷滅迷惑。就時間而言，中觀主張：（一）、由於三世無實有，即實存物非持續的觀點；（二）、由於「福罪業報」，生存具有相續性的觀點。換言之，一方面，緣起法「無一念時住」，且無法延長或常住於三世之中，故沒有持續性。另外一面，緣起法既不是無因而生，也不是無果而滅，故不可能從無轉成有，也無法從有轉成無。

面來看，「旋嵐偃嶽而常靜，江河競註而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。」僧肇又說：「現法流速不住，以何為生耶？若生滅一時，則二相俱懷；若生滅異時，則生時無滅。生時無滅，則法無三相。法無三相，則非有為也。若盡有三相，則有無窮之咎。」(Robinson 1996，228-230)[22] 研究中國早期中觀派學者魯濱遜(Richard H. Robinson) 在註釋這段話時指出，「此處僧肇將中觀思想的破『三時』的概念很完美地表達出來，令人一目了然。」(Robinson 1976，230)

深受中觀學影響的臨濟宗禪師憨山德清（1546-1523）在他的《夢遊集》曾經指出，佛祖的出世就是為了展示生死之大事：「無常迅速，生死事大。…… 非於生死外，別有佛法；非於佛法外，別有生死。所謂迷之則生死始，悟之則輪迴息。」[23] 故方生方死，方死方生。憨山的說法就是中觀「生死之外無解脫」、「輪迴之外無涅槃」的說法，其要旨在於強調佛教的第一要義就是面對生死問題，是佛教終極關懷所在。與此同時，憨山試圖以禪悟為主的大乘佛教之理，重新詮釋儒家世俗倫理的「勝義諦」意涵，以此完成儒釋道的三教合流。

其實，佛教談生死的一個重要目的是為了解除世人對死亡的恐懼，從而引導世人如何面對自己及他人的死亡。吉藏臨終前著有《死不怖論》，其中說道：「……夫含齒戴髮，無不愛生而畏死者，不體之故也。夫死由生來，宜畏於生，吾若不生，何由有死？見其初生，即知終死。宜應泣生，不應怖死。」[24] 大意是眾生由於無法洞察「死」實是由「生」而來，本該對出生感到怖畏卻反而對死亡懷著恐懼。佛教認為，生老病死是人生不能逃避的一支箭，是必然的存在；而由此產生的恐懼、擔心、孤獨、空虛成為了人生中的另一個毒箭。因此佛教主張首先認識死亡，然後

(22) 僧肇《註維摩經》。

(23) 轉引傅偉勳 1995，679-693。由於憨山的時代，佛教已經式微，他試圖將佛教與儒道結合，發展出一套新的思想體系。

(24) 《大正藏》冊 50，頁 515a。

學會接受死亡。所謂認識死亡就是明了有生無不死，死亡是人生的一部分，揭示諸法無常的實相；所謂接受死亡就是去除心理、精神對死亡的擔憂，以及由此對人生的虛無。盡量保持平和的心態，珍惜當下所擁有的一切，理性面對死亡的過程和死後的安排。中觀學正是基於這種對世界萬物及人生的根本認識，主張不必懼怕死亡，強調「不常不斷」、「不來不去」、「非在生死，非住涅槃」，最終消解世人對死亡的恐懼與擔憂。吉藏留下的遺言是：「死後暴露屍骨，無須埋葬」。吉藏從死亡的「無我性」、「無自性」與「空性」揭示佛教中觀關於死亡的本質性意義。

吉藏的思想令人想到中國的道家的一位哲人，一位被視為不是中觀學派的中觀哲人。這個人就是莊子。莊子是中國先秦思想家中談死最多的一位，原因是他認為人生無法逍遙自在的根基來自對死亡的恐懼與厭惡。[25] 莊子認為只有把人的精神境界提高到「死生一體」、「生死一條」的「道」的境界之中，人生的煩惱才會消失，才能體驗「無己」、「無累」、「無待」的逍遙之境。《大宗師》言：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。」（《莊子．大宗師）這裡，莊子主張世人不但要以生為善，也要以死為善。莊子認為，生之前無始，死之後無終，一切如宇宙一樣的無封開放、自然而然。在《至樂》篇中，莊子借枯骨之口說道：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也」（《莊子．至樂》）正因為死比當國君還快樂，所以當莊子表示要為枯骨恢復原有生命時，枯骨並不接受。面對妻子的死亡，莊子鼓盆而歌，表示要以順任自然的達觀態度看待生命，也應以此態度看待死亡。做到「安時而處順」（《養生主》），「哀樂不能入」（《莊子．大宗師》），「生時安生，死時安死」。此外，莊子對自己生死之達悟所表現之態度，亦可由莊子與其弟

(25) 這裡需要說明的一點是，莊子和佛教一樣都不是站在人類中心的角度看生死，所以莊子「生死」概念是將自然萬物的生死，而不僅僅是人的生死。

子之對話中窺見：「莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：『吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪？何以加此！』弟子曰：『吾恐烏鳶之食夫子也。』莊子曰：『在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！』」《莊子．列禦寇》莊子的生死觀基於他的「道法自然」和「物化」的核心思想。中觀說不厭生死、不喜涅槃，莊子說不惡死，不樂生，在超越生死對待問題上，可以說莊子與中觀佛教的思想非常近似。或許因為這個原因，傅偉勳對莊子的生死觀作出高度的評價。他在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》一書中指出：

> 老子在短短五千字《道德經》，除了各歸其根的死亡比喻之外，並沒有提出道家的生死關與解脫觀。他較關注的課題是，如何使自然無為的天道真正落實於政治社會層面的人道。莊子則與老子不同，對此課題興趣不大。他所最關注的是，個別實存主體的性靈解放或精神解脫。也就是說，生死觀與解脫觀在莊子的哲學中佔有很重要的份量。印度佛教移植中土之前，沒有一位中國思想家像莊子那樣，認真探討過生死問題。……連代表道家的老子都說：「人之生也柔弱，其死堅強；萬物草木之聲柔脆，其死也哭槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。」老子主張去剛用柔，此語足證他也一樣割開生與死，以生為貴，對於死的問題並無興趣，也無具體切身的深刻體會。只有莊子，不但並談生死，更能直接凝視生死，體驗生死，把自己整個生命投入生死問題的實存主體性探索，藉以發現一條不依傍任何外力外物的大澈大悟，精神解脫之路。(傅偉勳1993、1994，173)

從一定意義上來講，中國文人被佛學吸引的一個重要原因來自佛教的終極關懷的關注。《高僧傳》講述僧肇從老莊哲學到佛學的轉變，說道：僧肇「志好玄微，每以老、莊為心要。嘗讀老子《道德章》，乃歎曰：『美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善。』後見舊《維摩經》，歎喜頂受，披尋玩味，乃言始知所

歸矣。」[26] 其中「猶未盡善」和「始知所歸」的描述說明僧肇雖然愛好老莊，但仍不滿足於老莊，而是在佛學中找到歸宿感。這說明至少在僧肇看來，老莊哲學的超越性尚有所不足，或者說，它還不能使人完全解脫生死之煩惱。僧肇言說：「生死為畏，畏莫之大，悲疾之士，何所依恃，而能永處生死，不以畏為畏乎?」僧肇認為，佛教的高明之處在於佛教在指出死亡之不可避免的同時，但強調死亡所昭示的生命意義和真諦，鼓勵世人通過死亡了悟死亡，最終達到對死亡的超越。其實，在僧肇中觀思想中，我們不難找到莊子的影子。如《不真空論》言：「是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通，審一氣以觀化，故所遇而順適。無滯而不通，故能混雜致淳……」(Robinson 1976，233) 僧肇的聖人無疑帶有莊子的氣質，但他似乎更被佛學的論證方法所折服，特別是在有無、名實、真俗的辨證議題上。

由於中觀學的大乘佛教注重在現世中認識佛法真相，故相對容易被中國本土文化接納吸收，這一點在後來發展的禪宗上體現的更為明顯。但無論如何，佛教對生死的關懷以及對生死問題基於實存主體性的探索都對中國文化產生了深遠的影響。與佛教相比，儒家更強調現世的關懷以及現世的倫理秩序，但這並不意味著儒家完全沒有自身的生死智慧的學說，只是佛教由於其教義的特殊性對生死問題更為重視。有關這個問題，傅偉勳的觀點是，「儒家與佛教各別的生死智慧即是相同相似的最高智慧，理論上亦有二者各別建立的生死學予以哲理的深化，而又以相同相似的心性體認，實存地證成（existentially justify） 所體悟體認到的終極真實 (不論是儒家的天命、天道、天理抑或大乘佛教的緣起性空、諸法實相、法界真如)，以及基於終極真實的終極意義 (不論是儒家的安身立命抑或大乘佛教的「生死即涅槃解脫」)。 儒佛二家合一或連同道家的三家合一的根本理趣即在於此。」

(26) 參見釋慧皎撰《高僧傳》，釋僧肇十三。《大正藏》冊 50，卷 6，頁 365。

的確，生死問題自古以來就是生命哲學的首要問題。不同的文化傳統、不同的宗教信仰，不同的人，會賦予死亡（及靈性）不同的詮釋與話語體系，對如何面對死亡給出不同的回應。由於「死亡」本是人生之「存在」的一部分，對於諸如如何有效地處理生死問題，如何做到「生時安生，死時安死」，如果慰藉死亡帶給世人帶來的悲傷這類問題，我們需要吸取不同宗教、哲學的智慧。當年孔子的高徒顏回英年早逝，孔子難過地高呼「天喪予！天喪予！」面對死亡，今天的人類仍然未能擺脱孔子的無奈。那麼，我們應該如何面對死亡？佛教又給當今的生命倫理學什麼樣的啟示？

三、臨終關懷：佛教的視域

臨終關懷實際上只是現代生死學（thanatology）的一部分。西文的thanatology 一詞直譯是「死亡學」，但學界一般使用「生死學」（life and death studies），聽起來更符合中國人的文化傳統。生死學一方面是理論層面的，從具體的哲學或宗教探討對死亡的認知與詮釋，特別是對死亡本質的認識；一方面是實踐層面的，從具體的情景設計方案，完成讓已經面臨死亡的患者得到「善終」的目標。當然，死亡是一個複雜的過程，目前西醫中有「臨終精神醫學」（thanatological psychiatry）和「臨終精神療法」（thanatological psychotherapy）。近些年科技醫療的發展，包括腦神經科學、神經生物學也涉及與生死學相關的話題。由於佛教傳統對人的心智和意識活動關注，也有學者將西方的科學融入佛學，希望對關乎人的身-心-靈的整體認識有所突破。譬如，在佛教中「受」、「想」和「行」三蘊屬於心靈界；但從神經科學的角度看，這三蘊亦屬於神經系統，是身體的，也是生理的。佛教打坐過程中腦部功能對於心識過程的生成以及對身體的影響（比

如對疼痛的感覺）對臨終精神療法亦有新的啟發。[27] 臨終關懷中相當大的成分是對臨終者心理層面的關懷。每個人的生命都是寶貴的，即便是到了生命的盡頭，也應該受到照顧和尊重。然而現代醫學再發達，也無法解決病人由於既要忍受病痛又要面對死亡所引發的種種心理和生理的反應，更不要說讓患者得到寧養。因此，佛教從心智和意識的層面啟迪和撫慰患者就顯得尤為重要。

從生死教育的角度看，佛教思想、包括中觀學的空性觀有利於世人面對死亡，接受「無罣礙」、「無所得」的生死觀，以減輕和消解對死亡擔憂和恐懼，不再為死亡所焦慮不安。台灣的人間佛教在此基礎上提出兩個方向：（一）就一般人而言，提倡對死亡意義的省思與肯定，以建立積極的生死觀；（二）就信仰輪迴往生的信徒而言，介紹死亡（往生極樂）的準備過程。前者包括如何對疾病、死亡的認知、如何化解生前的種種恩怨、如何與親朋告別、如何做死後安排等等；後者更針對佛教信徒，解決如何圓滿地完成死的過程（the process of dying）。因為輪迴的信仰，佛教不同的學派如藏傳佛教、淨土佛教對死亡過程都有一定的探討。由於中觀學偏重哲學義理的論證，對死亡經驗的論述相對不足。

然而必須承認的是，生死教育雖然非常主要，但並不能取代衰弱老人或絕症患者面臨生死具體的「安寧照顧」事宜。無論是從佛教的「生死即涅槃」還是從道家的「生時安生，死時安死」，到真正實現「心安理得」的狀態還有一段距離。因此在生死教育的同時，各式臨終關懷的機構與服務在社會上應運而生，尤其是近二十年社會老齡化的出現。在亞洲，像日本、新加坡，還有台灣、香港等地在過去三十年中也都以不同形式、大力發展寧養服

(27) 一些西方學者如 Owen Flanagan，Evan Thompson，James H. Austin 等將神經醫學、心理學與佛學結合起來，探討對人的全方位的重新認識，如人的意識（其中包括死亡意識）。有關這方面的具體研究，可參閱 Flanagan 1992、2011；Thompson 2010，以及 Austin 1998、2016。有意思的是，這類書籍大多有 MIT，即美國的麻省理工學院出版社出版，而麻省理工是世界頂級的前沿科學研究基地。

務的機構和組織，另外還有對於身患「絕症」病人的寧養所，並配合生死學的研究。在中國大陸，新型的“臨終關懷”將傳統的單一的「養老院」加以擴充，同現代醫學、中國傳統醫學、儒家孝道文化以及其他形式的宗教團體相互輔助。由此，臨終關懷既成為具體的社會形態，也成為倫理學、哲學、宗教學、醫學等研究的對象。中文的「安寧照顧」或「安寧療護」都包含了一個「寧」字，意味著「安定」「安寧」的意義。雖然「死生亦大矣，而無變乎已」，但在死亡面前保持安定需要內在的力量，更需要外在的支持。最大程度地減低臨終者對死亡的厭惡和恐懼，有利於他們在心靈上多一份安樂感，從而得以善終，即所謂的「死於安樂」。目前西方亦有「健康死」（healthy death）的概念，與中國文化的善終安樂相似。[28]

來自西方的hospice 一詞現在很流行，中文譯為「寧養所」或「安養院」。從詞義來講，Hospice 來自拉丁文 *hospes*，皆有賓客之意。從歷史上講，與天主教十字軍東征有關，為11、12 世紀天主教朝聖的「驛站」，也是收留傷病的臨時住所。19世紀後hospice成為收留貧病及即將死亡人士的收容所。就當代而言，成立於1968年的英國倫敦的聖克里斯蒂夫安養院（St. Christopher Hospice）被認為是西方當代第一家安養院，隨後，美國康州在1976年成立了紐黑文安養院（New Haven Hospice），同年，羅德島成立希望安養院及舒緩治療所(Hope Hospice & Palliative Care)。(Hamilton & Reid 1980，84-85；釋惠敏1999，425-442) 其實，佛教傳統中有「毗訶羅」（vihara）一詞，即精舍、塔寺、僧居所之意。「毗訶羅」本有寺院、避難所（即佛教修行者的住處或旅行者避雨之處）之意，其在歷史上的實用功能與早期西方歷史上的hospice 頗為相似，除了接納朝聖者外，也成為老弱病殘的庇護所。上世紀80年代中期日本出現「安寧療護運動」，而後使用 vihara 取代西方的

(28) 「安樂死」是一個與死亡和現代生命倫理學密切相關的話題。將 euthanasia 譯為「安樂死」明顯受到佛教用語的影響。由於「安樂死」本身是一個複雜的問題，本文受篇幅所限，故暫不論述。

hospice 一詞。[29] 目前在台灣，佛教設有「安樂堂」、「涅槃堂」等帶有佛教色彩的安養機構，都是跨越個體家庭的社會機構，對儒家傳統的居家養老是一個補充。近年，中國大陸也陸續成立由佛教機構資助的各式安養院，如蘇州靈巖山寺安養院。讓臨終者安靜而尊嚴地走向死亡是臨終關懷的結果，而不是終點。

世界衛生組織（WHO）對安寧療護曾作出明確的定義：「安寧療護肯定生命的意義，但同時也承認所謂為自然過程。人不可加速死亡，也不需無所不用其極地英雄式拖延死亡的過程。」[30] 這種不落兩端的處理態度與佛教中觀思想非常相似。由於安養機構是一種特殊的護理關懷（care）機構，因此如何護理關懷以讓臨終者得到安寧成為安養機構的首要問題。日本心理醫師柏本哲夫現為日本大阪大學健康科學教授，他將英文的hospice作為縮合詞，即H-O-S-P-I-C-E以描述臨終關懷的七法則：H是Hospitality (親切熱情) ；O是Organized Care (團隊關懷) ；S是Symptom Control（病症控制）；P是Psychological Support（精神安撫）；I是Individual Care（個性化服務）；C是Communication（相互溝通）；E是Education（生死教育）。(李榕俊2006)

從佛教的角度看，臨終關懷是佛教行慈悲之心的最好見證。台灣佛教學者釋惠敏在〈安寧療護的佛教用語與模式〉一文提出以佛教的「覺性照顧」（care of awareness）之「四念住」為佛教臨終關懷的參考模式。所謂「四念住」是指人的「身、受、心、法」，讓臨終者在精神層面感受佛教中觀「不即不離」、「不來不去」的覺性。釋惠敏認為，佛教「四念住」的全方位照顧模式可以與當前流行的「四全」， 即全人、全家、全程、全隊的醫療服務配合起來。(釋惠敏 1999，426-428) 這樣一來，臨終者既可以

(29) 日本京都佛教大學田宮仁教授曾主張將佛教式的安寧療護機構稱為源於梵語的「毗訶羅」，依此來取代具有基督教色彩的 hospice 一詞。早在六世紀，日本的佛教就已經設立臨終關懷機構，但後來由於政治原因受到限制。上世紀 80 年代中期，日本的安寧療護機構重新使用 vihara 這個名稱。具體介紹可參見陳榮基 2004，10。

(30) 轉引釋信願〈生命的終極關懷〉，http://www.bfnn.org/book/books2/1885.htm（引於 2016 年 6 月 30 日）。

感受縱向層面的關懷（宗教性的、超越層面的），又可以感受橫向層面的關懷（家人的、社會的層面）。近二十年來，西方醫學/生命倫理學提出 bio-psycho-socio-spirituality 模式，英文來自「生物」、「心理」、「社會」「靈性」四個詞的組合， 其理論範式來自恩格爾（G.L. Engel）所倡導的「生－心－社」三位一體的整全醫療（holisitc care）之模式。(Engle 1977，129-136) [31] 終極關懷中的「四全」實際上強調的就是一種整全的醫療與照顧，這亦是佛教所一直提倡的理念。

總之，佛教思想無論是在理論層面還是經驗層面對我們思考現代社會的生死觀，構建具有中國特色的生命倫理學具有一定的啟迪作用。由於意識到生命的終結性（finality）與時間性（temporality），我們就會更加珍惜當下的擁有、更加領悟人生的意義。換言之，人要活得自在，也要死得自在，要善其生亦要善其死，正如心理學家鄭石巖所言：「死亡應該成為莊嚴人生的一部分。因此，人必須認清生與死的完整意義，要在兩者之間看出精神生活和希望」。[32]

參考文獻

李榕俊：〈安寧療護醫療團隊成員工作壓力與壓力調適之研究〉，台灣慈濟大學碩士論文，2006。LEE Jung-Chun. Taiwan Tzu Chi University Master Thesis: The Study of Work Stress and Coping of Hospice Medical Team Members, 2006.

海德格，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，北京：三聯書店，1987。Heidegger, Martin. *Being and Time*, translated by CHEN Jiaying and WANG Qingjie. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1987.

陳平坤：《僧肇與吉藏的實相哲學》，台北：法鼓文化，2013。 CHEN Ping-kun. *Philosophy of Thorough Reality of Seng-chao and Chi-tsang.* Taipei: Dharma Drum Publishing Corp., 2013.

---

(31) 恩格爾針對西方醫學界「非人化」（impersonal）的傾向提出質疑，他認為建構於人體科學（如生理學、細菌學、病理學、生物化學）的西方醫學將人簡約化為“物質”，由此忽略了人的心理的層面和社會的屬性。

(32) 參見鄭石巖為傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》一書第 5 版出版所作的導言。

陳鼓應：《莊子今註今譯》，香港：中華書局，1995。CHEN Guying. *Modern Chinese Interpretation and Translation of Zhuangzi.* Hong Kong: Chung Hwa Book Co., 1995.

陳榮基：〈提升死的品質——安寧療護與預立遺囑〉，《今日佛教新聞》第 6 期，2004。CHAN Wing Kei, "To Promote Quality of Death: Hospice Care and Living Will," *Buddhist Today*, 2004.

傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中書局，1993、1994。 FU Wei-hsun. *Dignity of Death and Respect for Life*. Taipei: Cheng Chung Bookstore, 1993, 1994.

_____〈儒道佛三教合一的哲理探討〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集》（下），1995。_____"Essays of International Academic Conference on Buddhism and Chinese Culture, Vol. 2," *Philosophical Exploration on Trinity of Confucianism, Taoism and Buddhism*, 1995.

馮滬祥：《中西生死哲學》，北京：北京大學出版社，2002。FUNG Huxiang. *The Philosophy of Life & Death: A Comparative Study between East/West*. Beijing: Peking University Press, 2002.

熊十力：《新唯識論》卷 4，北京：中華書局，1985。XIONG Shili. *New Doctrine of Consciousness-only, Vol. 4*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.

釋惠敏：〈安寧療護的佛教用語與模式〉，中華佛學學報，1999 年 7 月，第 12 期。BHIKKHU Hui-min. "Buddhist Terminology and Mode of Hospice Care," *Chung-Hwa Buddhist Journal*, Issue 12, July 1999.

釋慧開：〈人間佛教的生死觀建構芻論——佛教生死輪迴觀的現代理解與詮釋〉，台大晨曦學社 50 週年專刊，2010。SHIH Huei-kai. National University Sunrise 50 Anniversary Book: Engaged Buddhism and Humanistic Buddhism: A Comparison of Principles and Practices, 2010.

Richard H. Robinson，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》，南頭縣：正觀出版社，1996。Richard H. Robinson. *Early Madhyāmika in India and China*, translated by GUO Zhong Sheng. Nantou Hsien: Zheng Guan Chu Ban She, 1996.

Austin, James H. *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness.* Cambridge MA: MIT Press, 1998.

_____. *Living Zen Remindfully: Retraining Subconscious Awareness.* Cambridge MA: MIT Press, 2016.

Engle, G. L. "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine," *Science* 196:4286 (1977), 129-136.

Flanagan, Owen. *Consciousness Reconsidered.* Cambridge MA: MIT Press, 1992.

_____. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized.* Cambridge MA: MIT Press, 2001.

Hamilton, Michael Pollock, Helen F. Reid. *A Hospice Handbook: A New Way to Care for the Dying.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

Robinson, Richard H. *Early Madhyāmika in India and China*. Delhi: Orient Book Distributors, 1976.

Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind.* Cambridge MA: Harvard University Press, 2010.